دو فصلنامه کتاب قیم، سال ۱۰، شماره ۲۳
Ketab-E-Ghayyem, year10, vol 23

DOI: 10.30512/KQ.2020.1836

بررسی و نقد تبیین معانی تضمین نحوی توسط ابن عاشور و مشهدی قمی*

محمدعلی حاجعلی‌پور[1]
سیدمحمد میرحسینی[2]

چکیده

تضمین نحوی یکی از صنایع مهم ادبی است که شناخت و تمیز آن از صنایع بلاغی دیگر و همچنین کاربست دقیق آن، می‌تواند در انتقال بهتر معانی آیات کمک کند. علمای تفسیر معتقدند که در تضمین، نوعی توسعه معنایی وجود دارد؛ بدین معنی که هرچند در تضمین، یک فعل محذوف و فعل دیگر مذکور است، اما معنای هر دو فعل در تفسیر آیه ملاک قرار می‌گیرد. بنابراین بی‌توجهی به این نکات، به انتقال نیافتن درست بلاغت و معانی نهفته در تضمین می‌انجامد. ازاین‌رو، نگارنده در تحقیق حاضر درصدد است با انتخاب نمونه‌هایی، جایگاه تضمین و همچنین نحوه انتقال بلاغت و معانی نهفته در تضمین را نزد ابن عاشور و مشهدی قمی در دو تفسیر «التحریر و التنویر» و «کنز الدقائق و بحر الغرائب» واکاوی نماید. هر دو مفسر دارای سبک متفاوتی هستند. سبک ابن عاشور بیشتر ادبی و بلاغی، اما سبک مشهدی قمی در کنار توجه به مسائل ادبی، بیشتر مبتنی بر روایت است. در نهایت روشن گردید با اینکه تضمین نحوی نزد ابن عاشور در مقایسه با مشهدی قمی جایگاه والاتری داشته و بیشتر بدان پرداخته است، اما گاهی تضمین را با مباحث نحوی و بلاغی دیگر آمیخته است. افزون بر این، هر دو مفسر به ندرت در انتقال بلاغت و معانی تضمین موفق بوده‌اند.

واژگان کلیدی: تضمین نحوی، بلاغت، معنای ثانویه، التحریر و التنویر، کنز الدقائق، ابن عاشور، مشهدی قمی.

* تاریخ ارسال: ۱۳۹۸/۰۴/۱۲ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۰۹/۱۶ (مقاله پژوهشی)

۱. فارغ التحصیل دکتری رشته زبان وادبیات عربی دانشگاه بین المللی امام خمینی(ره) قزوین (نویسنده مسئول)/ mhajalipoor@gmail.com

۲. دانشیار زبان وادبیات عربی دانشگاه بین المللی امام خمینی(ره) قزوین/ sm.mirhosseyni@gmail.com

۱- مقدمه

مهمترین مسأله در تضمین، نحوه انتقال معانی نهفته در آن است که به هرچه رساتر شدن پیام‌های پنهان در آیات کمک می‌کند، وگرنه، صرف تشخیص تضمین در آیات، از اهمیت کمتری برخوردار است. بسیاری از مفسران بدون توجه به غرض بلاغی تضمین و کاربست آن، تنها به ذکر وجود تضمین در آیات اشاره کرده‌اند. این مسأله به ایجاد نوعی ناهنجاری و آشفتگی در تفسیر منجر شده و آن را با ابهام مواجه ساخته است.

وجود اختلاف نظر درباره مفهوم تضمین و همچنین، وجود شباهت‌هایی بین آن و پدیده‌های بلاغی دیگر همچون مجاز، استعاره، کنایه، ترادف، تناوب، ایجاز حذف، حال و منصوب به نزع خافض سبب گردیده که برخی از مفسران گاهی در تفسیرخود بین تضمین و پدیده‌های فوق تفاوتی قائل نشوند و هریک را به جای دیگری به کار ببرند. این مسأله در فهم مفسر از آیات قرآن مؤثر بوده و به تفاوت‌های معنایی در آیات قرآن منجر شده است.

تحقیق حاضر از دو منظر فوق و به صورت تطبیقی به تضمین نحوی نزد ابن عاشور و مشهدی قمی در دو تفسیر «التحریر و التنویر» و «کنز الدقائق» می‌پردازد. برای این منظور ابتدا به مفهوم‌شناسی تضمین از منظر لفظی و اصطلاحی پرداخته شد. سپس، تعریف مورد اتفاق اکثر علما از تضمین به عنوان مبنای تحقیق در نظر گرفته شده و بر اساس آن، به بررسی تضمین نزد دو مفسر فوق پرداخته شد. این امر با دو هدف صورت گرفت، اولاً، ارائه تعریفی دقیق از تضمین، مرز بین آن و سایر پدیده‌های بلاغی را مشخص می‌کند، ثانیاً، یک چارچوب کلی برای ما ترسیم می‌کند تا بتوانیم براساس این چارچوب، به میزان پایبندی هر کدام از مفسران به مفهوم تضمین و نحوه انتقال بلاغت و معانی نهفته در آن پی ببریم. این امر روند نقد را نیز تسهیل خواهد کرد.

ابن عاشور، نویسنده تفسیر «التحریر و التنویر» (م. ۱۳۹٤ ق) و مشهدی قمی، نویسنده تفسیر «کنز الدقائق» (م. ۱۱۲۵ ق) است. تفسیر «التحریر والتنویر» درجوامع اهل سنت جایگاه بسیار بالایی دارد و در محافل دانشگاهی و حوزوی اهل سنت از آن بهره گرفته می‌شود. تفسیر «کنز الدقائق» نیز جایگاه والایی در بین امامیه دارد و خصوصاً، در حوزه‌های علمیه یکی از منابع اصلی تفسیر، به کوشش و پژوهش است و نسبت به تفسیر «التحریر» قدمت چندانی ندارد. هر دو تفسیر را می‌توان گردآورنده نظرات بزرگان، مفسران و محققان علوم قرآنی و جامع روایات اهل تسنن و تشیع دانست. از طرف دیگر، هر دو مفسر با اتخاذ رویکرد اجتهادی در تفسیر، در توجه به نکات ادبی، بلاغی و معانی مختلف و احتمالی آیات قرآن عنایت خاص دارند. ازاین‌رو، این مقاله بر آن است که موضوع تضمین را از دیدگاه این دو مفسر مورد مداقه و بررسی قرار دهد تا از طریق تأمل در اختلاف‌ها و شباهت‌های آرای تفسیری این دو تن، درباره آیات حاوی تضمین، گامی در کشف بخش‌های ناپیدای آیات و مفاهیم آنها بردارد و در پی پاسخ به این سؤال اصلی است که دو مفسر در صورت اعتقاد به وجود تضمین در آیات، معانی آن را چگونه منتقل کرده‌اند؟

فرضیه اصلی محققان بر این مبنا استوار است که تبیین معانی دقیق تضمین در آیات، نیاز به علم واژه‌شناسی و شناخت سیاق آیات، شناخت معانی حروف جر و همچنین، ذوق و قریحه دارد و چون همه مفسران از دانش یکسانی در زمینه واژه‌شناسی برخوردار نیستند و نیز، ذوق و قریحه آنان در تبیین معانی

یکسان نیست، طبیعی است که در تشخیص تضمین و تبیین معانی آن، بین دو مفسر فوق نیز تفاوت‌هایی وجود داشته باشد.

در ابتدا به مطالعه هر دو تفسیر پرداخته و آیاتی را که در آنها تضمین وجود داشته، گردآوری گردید. تا حد امکان تلاش شده آیاتی انتخاب شود که مفسران در صورت اعتقاد به وجود تضمین، تفسیر متفاوتی ارائه داده‌اند. سپس، این آیات نزد ابن عاشور و مشهدی قمی مورد مطالعه و بررسی قرار گرفت. آنگاه، با استفاده از منابع معتبر واژه‌شناسی و تفسیری، به بررسی نحوه انتقال معانی آیات حاوی تضمین نزد دو مفسر پرداخته و در نهایت، با ارائه ادله، یک رأی انتخاب گردید و گاهی هر دو رأی رد و یا تأیید شده‌اند.

۲- پیشینه تحقیق

طبق بررسی نویسنده تاکنون تحقیقی به صورت تطبیقی درباره تضمین نزد ابن عاشور و مشهدی قمی نگاشته نشده است، اما مقالاتی در رابطه با تضمین نگاشته شده است که در شیوه نگارش و محتوا با مقاله حاضر کاملاً، متفاوتند از جمله:

– فقیهی، محمد (۱۳۹۰)، «تضمین و مصادیق آن در سوره مبارکه یس»، بینات، شماره ۷۵.

– العبیدی، ستار فلیح حسن جاسم (٢٠١٤)، «التضمین و الاستعمال البیانی فی القرآن الکریم»، العلوم الإسلامیة، العدد ٦، صص١٦٨-١٨٩.

– مازن، عبد الرسول سلمان (٢٠١٠)، «التضمین النحوی و توجیهاته فی القرآن الکریم» آداب المستنصریة، العدد ۵۳، صص٦٥٥-٦٨٤.

از بین مقالات موجود، عنوان دو مقاله زیر تا حدودی با مقاله حاضر مشابهت دارند و به بررسی تضمین نزد ابن عاشور پرداخته‌اند، اما تفاوت‌های اساسی با مقاله حاضر دارند که در زیر به برخی از آنها اشاره می‌شود؛

– زاهدی‌فر، سیفعلی، موسوی‌شجره، آمنه (۱۳۹۵)، کارکرد تضمین افعال در تفسیر قرآن کریم (با تأکید بر آراء ابن عاشور)، مطالعات تفسیری، شماره ٢٦. در این مقاله، نگارنده ضمن معناشناسی تضمین، انواع آن اعم از نحوی، ادبی، بلاغی و عروضی، به تضمین افعال در قرآن کریم پرداخته است، بدون اینکه به نقد و بررسی آراء مفسران بپردازد و یا از شیوه انتقال بلاغت و معانی تضمین، سخنی به میان بیاورد. بنابراین، مقاله فوق با مقاله حاضر تفاوت‌هایی دارد که از این قرار است: محقق در تحقیق حاضر ضمن تبیین مفهوم‌شناسی تضمین، آراء دو مفسر را به صورت تطبیقی بررسی کرده و به نحوه انتقال بلاغت و معانی تضمین توسط آنان پرداخته و در نهایت، با استفاده از منابع معتبر دیگر به بیان مفهوم پیشنهادی آیه اقدام کرده است.

– تیسیر مبارکه، مأمون (٢٠١٣)، «التضمین النحوی فی تفسیر التحریر و التنویر لابن عاشور»، إتحاد الجامعات العربیة للآداب، المجلد ١٠. موضوع این مقاله نیز، اساساً با مقاله حاضر تفاوت دارد، زیرا نویسنده این مقاله تلاش کرده است تنها به نقد مفهوم‌شناسی تضمین نزد ابن عاشور بپردازد. بنابراین، از نحوه انتقال بلاغت و معانی آیات حاوی تضمین نیز طبیعتاً سخنی به میان نیامده است.

۳- مفهوم‌شناسی تضمین

تضمین در لغت به معنای پذیرفتن کفالت، ضمانت کردن، چیزی را به چیزی سپردن و چیزی را درون چیزی قراردادن است (جوهری، ۲۰۰۸، ص٦٢٦/ ابن فارس، ۱۳۸۷، ج٥، ص٢٤٦/ ابن منظور، ۱۹٦٧، ج۱۳، ص۲٥٧).

با توجه به اینکه درباره معنای اصطلاحی تضمین بین علما اندکی اختلاف وجود دارد، ازاین‌رو، در زیر به برخی از مهمترین آنها اشاره می‌شود:

ابن جنی (م. ۳۹۲ ق): تضمین عبارت است از اینکه یک فعل با حرفی بیاید که با آن متعدی نمی‌شود، بلکه در معنای فعل دیگری است که با آن حرف متعدی می‌شود (ابن جنی، ۲۰۰۱، ص۳۰٦).

زمخشری (م. ٥۳۸ ق): گاهی یک فعل را متضمن معنای فعل دیگری قرار می‌دهند و حکم فعل مضمَّن را بر فعل مضمِّن اجرا کرده و هر دو معنا را اراده می‌کنند، هدف از تضمین، جمع هر دو معناست و آن، از یک معنا قوی‌تر است (زمخشری، ۱٤۰۷، ج۲، صص۷۱٦-۷۱۷).

ابن هشام (م. ۷٦۱ ق): فایده تضمین این است که با یک کلمه، مفهوم دو کلمه ادا می‌شود و به یک لفظ، دو معنی داده می‌شود (ابن هشام، ۱۹۸٥، ج۲، ص٦۸٥).

زرکشی (م. ۷۹٤ ق): تضمین یعنی به یک چیز معنای چیز دیگری را دادن که این امر در اسم و فعل و حرف رخ می‌دهد (زرکشی، ۱۹٥۷، ج۲، ص۳۳۸).

بنابراین، به‌طور خلاصه می‌توان گفت، تضمین آن است که فعلی با حرفی متعدی شود که آن حرف متعلق به فعل دیگری است که محذوف است. در واقع، معنای فعل محذوف با فعل مذکور جمع شده و هر دو معنا اراده می‌شود. تجمیع معنای هر دو فعل در تضمین، آن را از پدیده‌های بلاغی دیگر همچون ترادف، تناوب، مجاز، استعاره و کنایه تمایز می‌سازد.

بنابراین، تعریف یادشده به عنوان معیار تحقیق حاضر قلمداد شده و از آن برای سنجش و مقایسه نحوه عملکرد دو مفسر در انتقال معانی و بلاغت موجود در تضمین استفاده خواهد شد.

حال که معنای لغوی و اصطلاحی تضمین روشن گردید، نگارنده تلاش کرده است با انتخاب نمونه‌هایی از آیات حاوی تضمین، عملکرد ابن عاشور و مشهدی قمی را درباره نحوه انتقال بلاغت و معانی تضمین در دو تفسیر «التحریر و التنویر» و «کنز الدقائق و بحر الغرائب» مورد نقد و بررسی قرار دهد. تلاش شده است آیاتی انتخاب شود که اغلب مفسران درباره وجود و یا فقدان تضمین در آنها اختلاف نظر دارند و در نتیجه، تفسیرهای متفاوتی ارائه داده‌اند.

٤- بررسی تضمین نزد ابن عاشور و مشهدی قمی

در ادامه، دیدگاه مفسران را درباره سیزده نمونه از آیات انتخابی بیان می‌شود.

٤-١- آیه ﴿وَ إِذْ قُلْتُمْ یا مُوسی لَنْ نُؤْمِنَ لَکَ حَتَّی نَرَی اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْکُمُ الصَّاعِقَةُ وَ أَنْتُمْ تَنْظُرُونَ﴾ (بقره: ٢/ ٥٥).

ابن عاشور گفته است که «لَنْ نُؤْمِنَ» متضمن معنای «لَنْ نُقِرَّ» می‌باشد که محذوف شده و با حرف (لام) متعدی می‌شود (ابن عاشور، ١٤٢٠، ج١، ص٤٩٠).

مشهدی قمی(مشهدی قمی، ١٣٦٨، ج١، ص٤٣٩) و کاشانی (کاشانی، ١٤٢٣، ج١، ص١٥٢) «لَنْ نُؤْمِنَ لَکَ» را به معنای «لِأَجْلِ قَوْلِکَ» و یا «لَنْ نُقِرَّ لَکَ» می‌دانند.

طبرسی معتقد است که «آمن» هم با حرف (باء) و هم با حرف (لام) به کار می‌رود، با این حال، وی «لَنْ نُؤْمِنَ لَکَ» را متضمن معنای «لَنْ نُصَدِّقَکَ» در نظر گرفته است(طبرسی، ١٣٧٢، ج١، ص٢٤٠).

آنچه مسلم است، «آمن» هم با «بِهِ» و هم با «لَهُ» در آیات قرآن به کار رفته است، مثل «قالَ فِرْعَوْنُ آمَنْتُمْ بِهِ» (اعراف: ٧/ ١٢٣) و یا «ءَامَنتُمْ لَهُ» (طه: ٢٠/ ٧١ و شعراء: ٢٦/ ٤٩) و هرجا با «لَهُ» به کار رفته، غالب مفسران آن را از باب تضمین دانسته و به معنای اقرار و تصدیق گرفته‌اند (طبرسی، ١٣٧٢، ج٧، ص٢٩٦/ طبرانی، ٢٠٠٨، ج٤، ص٤٩٢)، اما از آنجا که ایمان در درون خود معنای تصدیق دارد، به نظر می‌رسد چندان نیازی نباشد که آن را از باب تضمین بدانیم. ضمن اینکه، این فعل با حرف (لام) در معنای اعتماد کردن نیز به کار رفته است.

تفسیر پیشنهادی آیه با اعتقاد به وجود تضمین چنین است: «لَنْ نُقِرَّ لَکَ غَیْرُ مُؤْمِنِینَ بِکَ»: یعنی ما به تو اعتماد و اطمینان نخواهیم کرد.

٤-٢- آیه ﴿وَ مَن یرْغَبُ عَنْ مِلَّةِ إِبْرَاهِیمَ إِلَّا مَن سَفِهَ نَفْسَهُ... ﴾ (بقره: ٢/ ١٣٠).

شاهد مثال در این آیه، گزاره‌های «یرْغَبُ عَنْ» و «سَفِهَ نَفْسَهُ» است. ابن عاشور بر این باور است که «رغبة» به معنی طلب امر محبوب است و حق فعل یرغب آن است که با (فی) متعدی شود و آنگاه که متضمن معنای عدول از چیزی باشد، با حرف «عن» متعدی می‌شود (ابن عاشور، ١٤٢٠، ج١، ص٧٠٦).

مشهدی قمی(مشهدی قمی، ١٣٦٨، ج٢، ص١٦١) و مفسران دیگری همچون زمخشری (زمخشری، ١٤٠٧، ج١، ص١٩٠)، طبرسی(طبرسی، ١٤١٢، ج١، ص٨٠) «یرْغَبُ عَنْ» را از باب تضمین نمی‌دانند و به نظر می‌رسد تنها ابن عاشور آن را از باب تضمین می‌داند.

اما درباره عبارت «سَفِهَ نَفْسَهُ» مفسران به چند گروه تقسیم می‌شوند. گروه اول همچون ابن عاشور (ابن عاشور، ١٤٢٠، ج١، ص٧٠٦) و مشهدی قمی (مشهدی قمی، ١٣٦٨، ج٢، ص١٦١) معتقدند «سَفِهَ» متعدی و به معنی «استَخَفَّ» و «أَذَلَّ»، و «نَفْسَهُ» مفعولٌ‌به آن است. این گروه در تفسیر آیه معتقدند جز کسی که خود را خوار و ذلیل کرده باشد، چه کسی از آیین ابراهیم روی برمی‌گرداند؟! زمخشری (زمخشری، ١٤٠٧، ج١، ص١٩٠)، طبرسی (طبرسی، ١٤١٢، ج١، ص٨٠) و حقی برسوی (حقی برسوی، بی‌تا، ج١، ص٢٣٦) در این گروه قرار دارند.

گروه دوم بر این باورند که «سَفِهَ» لازم است، اما چون متضمن معنای فعل متعدی است، «نَفْسَهُ» را نصب داده است. از میان این گروه، برخی آن را متضمن معنای «أهلكَ نفسَه و أَوبقَها» می‌دانند (ابو عبیده،

۱۳۸۱، ج۱، ص٥٦) و برخی دیگر متضمن معنای جهل می‌دانند (سیوطی، ١٤١٦، ص۲۳/ طبرسی، ١٤١٢، ج۱، صص٣٩٦ـ٣٩٧).

این گروه خود در تفسیر معنای جهل به دو گروه تقسیم می‌شوند. عده‌ای در تفسیر آیه می‌گویند: کسی از آیین ابراهیم (ع) روی برنمی‌گرداند مگر آنکه نداند، مخلوق خداوند است و باید او را عبادت کند (سیوطی، همانجا)، آلوسی به نقل از زجاج می‌گوید: کسی از آیین ابراهیم(ع) روی برنمی‌گرداند مگر آنکه به سبب سبک‌سری و عدم تفکر خود را نشناسد (آلوسی، ۱۴۱۵، ج۱، ص۳۸۵).

برخی بصری‌ها بین هر دو نظر جمع کرده و می‌گویند: «سَفِهَ» هم لازم و هم متعدی به کار می‌رود. در اینجا «سَفِهَ نَفْسَهُ» یا «جاری مجرای سفَّه» (با تشدید) شده و یا در معنای غبن و خسر و فعل‌های دیگری که در معنا شبیه سفه و متعدی هستند بکار رفته و «نَفْسَهُ» را منصوب کرده که این خود، نوعی از تضمین است (طبری، ١٤١٢، ج١، ص٤٣٧).

برخی مفسران «إِلَّا مَن سَفِهَ نَفْسَهُ» را در واقع به معنای «سَفِهَ فِی نَفْسِهِ» می‌دانند که حرف جر حذف شده است (مکی بن حموش، ١٤٢٣، ص٨٥). این رأی منصوب به نزع خافض است و با توجه به دلایل زیر قابل پذیرش نیست:

الف) منصوب به نزع خافض جز در موارد نادر، سماعی است، [1] در حالی که تضمین طبق اعتقاد اکثر علماء قیاسی است. [2] بنابراین، تضمین بر منصوب به نزع خافض رجحان دارد؛

ب) در تضمین فایده‌ای هست که در منصوب به نزع خافض نیست، زیرا دومی فقط توجیهی لفظی برای اسم منصوب بعد از فعل لازم است، ولی فایده بلاغی (جمع دو معنا با یک لفظ) که در تضمین حاصل می شود، در آن وجود ندارد.

بنابراین، از آنچه گفته شد، چنین بر می‌آید که ابن عاشور «یرْغَبُ عَنْ» را از باب تضمین می‌داند، در حالی که به نظر می‌رسد تضمینی وجود ندارد و مفسران دیگری که از آنها نام برده شد، معتقدند «رغب» با هر دو حرف «فی» و «عن» به‌کار می‌رود، [3] اگر با «فی» به کار رود، به معنی تمایل داشتن، و اگر با حرف «عن» به کار رود، به معنی عدول کردن است.

در رابطه با شاهد مثال دوم، ابن عاشور و مشهدی قمی معتقدند که تضمینی وجود ندارد، اما به نظر می‌رسد به دلایل زیر عبارت «إِلَّا مَن سَفِهَ نَفْسَهُ» متضمن معنای جهل ـ معنای مدنظر زجاج از جهل ـ باشد:

الف) در تضمین فایده‌ای هست که در متعدی‌بنفسه نیست، زیرا در تضمین هر دو معنا را می‌توان یکجا جمع کرد. بدین ترتیب می‌توان برخی نظرات متفاوت را یکجا جمع کرد و به یک نظر جامع رسید؛

---

۱. حذف حرف جر قبل از (أنَّ، أن و کی) به شرط تعین جار قیاسی است (ابن هشام، ۱۳۹۴، ج۲، صص۱۵۰-۱۵۴).

۲. صاحب التصریح می‌گوید: بیشترعلما معتقدند که تضمین قیاسی است و ضابط آن این است که فعل اول و دوم در یک معنای عام، تجمیع می‌شود (ازهری، ۱۴۲۱، ص۵۸۲). فرهنگستان زبان عربی نیز با سه شرط زیر تضمین را قیاسی می‌داند: ۱. بین دو فعل تناسبی وجود داشته باشد؛ ۲. قرینه‌ای وجود داشته باشد تا بر فعل دیگر دلالت کند؛ ۳. با ذوق عربی سازگارباشد (حسن، ۱۹۶۵، ص۵۹۸/ فاضل، ۲۰۰۵، ص۲۰۴).

۳. رغب با (إلی) نیز در قرآن کریم به کار رفته است: ﴿فَإِذَا فَرَغْتَ فَانصَبْ * وَ إِلیَ رَبِّكَ فَارْغَبْ﴾(شرح: ۹۴/ ۷-۸).

ب) در تفسیر «روح البیان» به نکته ظریفی اشاره شده است که این رأی را تقویت می‌کند. وی می‌گوید: «سفه» به معنی جهل است، چرا که هر کس خود را بشناسد، خدایش را شناخته است و هر کس خدایش را بشناسد، دیگران را رها می‌کند و اهل خداوند و نزدیکان به خداوند را می‌شناسد و از آنان روی بر نمی‌گرداند (حقی برسوی، بی‌تا، ج۱، ص٦٢)؛

ج) اگر «سفه» را متعدی‌بنفسه در نظر بگیریم، در این حالت اعراض از دین ابراهیم (ع)، نتیجه خوارکردن نفس خواهد بود، بدین معنی که هر کس خود را خوار و ذلیل کند، از آیین ابراهیم (ع) روی بر می‌گرداند، در حالی که در حالت طبیعی عکس قضیه رخ می‌دهد، بدین معنی که هر کس از آیین ابراهیم (ع) روی بگرداند، خود را خوار و ذلیل کرده است؛

د) برخی واژه‌شناس‌های معروف نیز کاربرد «سفه» را به صورت لازم و به معنی جهل رایج دانسته‌اند، مثل «سَفِهَ الرَّجُلُ، أی جَهِلَ» (ابن درید، ١٤٢٦، ج۲، ص١٩٦) که این خود، تضمین است.

بنابراین، ابن عاشور و مشهدی قمی به دلیل عدم اعتقاد به وجود تضمین در «إِلَّا مَن سَفِهَ نَفْسَهُ» نتوانسته‌اند مفهوم آیه را به درستی منتقل کنند. بدین ترتیب و با پذیرش تضمین، مفهوم عبارت این گونه خواهد بود: «إلَّا من سَفِهَ جاهلاً نفسَه لِخفةِ عقلِه و عَدمِ تفکرِه»؛ کسی از آیین ابراهیم روی بر نمی‌گرداند مگر آنکه نادان باشد و به خاطر سبک‌سری و عدم تفکر خود را نشناسد.

٤-۳- آیه ﴿إِنَّما حَرَّمَ عَلَیکُمُ الْمَیتَةَ وَ الدَّمَ وَ لَحْمَ الْخِنْزِیرِ وَ ما أُهِلَّ بِهِ لِغَیرِ اللَّهِ... ﴾ (بقره: ۲/ ۱۷۳).

ابن عاشور معتقد است: «أُهِلَّ» چون با (باء) متعدی شده، متضمن معنای تقرب است. فایده این تضمین، تحریم آن چیزی است که به وسیله آن به غیر خداوند متعال (بت‌ها) تقرب جسته می‌شود، چه نام متقربٌ‌الیه بر آن جاری شود و چه جاری نشود (ابن عاشور، ١٤٢٠، ج۲، ص۱۱۹).

مشهدی قمی به وجود تضمین در آیه فوق اعتقادی ندارد و بر این باور است که مقصود از عبارت «وَ ما أُهِلَّ بِهِ لِغَیرِ اللَّهِ»، نام بت‌ها را به هنگام ذبح بردن است (مشهدی قمی، ١٣٦٨، ج۲، ص۲۱۹).

مفسران در تفسیر عبارت بالا اختلاف نظر دارند که طبرسی در تفسیر خود (نك. طبرسی، ۱۳۷۲، ج۱، ص٤٦٧) به طور خلاصه به آنها اشاره کرده است؛

۱. ربیع و بیشتر مفسران: یعنی در موقع ذبح غیر نام خدا بر آن ذکر شود. طبرسی (همان، همانجا)، زمخشری (زمخشری، ١٤٠٧، ج۱، ص۲۱٥)، طوسی (طوسی، بی‌تا، ج۲، ص۸٥)، آلوسی (آلوسی، ١٤١٥، ج۱، ص٤٤٠)، ابن هائم (ابن هائم، ۱٤۲۳، ص۱۰۰) و سمرقندی (سمرقندی، ١٤١٦، ج۱، ص١١٤) این قول را پذیرفته‌اند؛

۲. «مجاهد و قتاده: یعنی برای غیر خدا (بت و امثال آن) کشته شود. علامه طباطبایی (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج۱، ص٤٢٦)، مقاتل بن سلیمان (مقاتل بن سلیمان، ۱٤۲۳، ج۱، ص١٥٦) و ابن قتیبه (ابن قتیبه، ١٤١١، ص٦٦) قول دوم را پذیرفته‌اند.

به نظر می‌رسد، هیچ‌کدام از این دو نظر به تنهایی حق مطلب را ادا نمی‌کند؛ زیرا اگر قول اول را بپذیریم، این سؤال پیش می‌آید که اگر هیچ نامی بر زبان جاری نشود، ولی برای غیر خداـ مثلاً برای تقرب به بت‌هاـ کشته شود، در این‌صورت حکم چیست؟ حلال است یا حرام؟

اگر قول دوم را بپذیریم، این سؤال پیش می‌آید که اگر برای غیر خدا کشته شود، ولی نام خدا جاری شود، در این صورت حکم چیست؟

بنابراین، هم جاری شدن نام غیر خداوند و هم تقرب جستن به غیرخداوند تحریم شده است که ابن عاشور به درستی توانسته است با به کارگیری تضمین که غرض بلاغی آن جمع دو معناست، به هر دو معنی اشاره کند.

برخی مفسران و واژه‌شناسان هرچند به شکل صریح به تضمین اشاره نکرده‌اند، اما به نوعی هر دو معنا را در تفسیر خود آورده‌اند. طبرسی اگرچه در تفسیر «مجمع البیان» قول اول را پذیرفته است، اما در تفسیر «جوامع الجامع» هر دو معنی (جاری شدن نام غیر خداوند و تقرب جستن به غیر خدا) را با هم جمع کرده است: و آنچه که برای غیر خدا مانند بت و امثال آن کشته شود و نام بت‌ها بر زبان جاری گردد (طبرسی، ۱۴۱۲، ج۱، ص۹۸).

راغب اصفهانی (راغب اصفهانی، ۱٤۱۲، ص۸٤۳) درباره معنای «ما أُهِلَّ» در عبارت «وَ ما أُهِلَّ بِهِ لِغَیرِ اللَّهِ» می‌گوید: یعنی هر ذبیحه‌ای که نامی غیر از نام خدا در موقع ذبح آن یاد شود و برای غیر خدا (بت‌ها) قربانی کنند.

طبری می‌گوید: به این دلیل «ما أُهِلَّ بِهِ» اطلاق شده است، چون آنان وقتی می‌خواستند آنچه را که برای خدایانشان به عنوان قربانی در نظر گرفته‌اند، ذبح کنند، نام خدایانشان را بر زبان جاری می‌کردند (طبری، ۱٤۱۲، ج۲، ص۵۰).

تحلیل کلی: «إهلال»، مصدر «أهِلَّ» و در اصل به معنای بلند کردن صداست (فیروز آبادی، ۲۰۱۲، ج۳، ص۶۴۱/ ابن فارس، ۱۳۸۷، ج٦، ص۱۱). مقصود از آن در آیه یادشده، جاری کردن نام خداوند است، معنای تقرب جستن برای غیر خدا معنای مجازی دیگری است که از تضمین موجود در عبارت به دست می‌آید.

بنابراین، می‌توان چنین نتیجه گرفت که در آیه بالا هم تقرب برای غیر خدا و هم جاری کردن نام غیر خدا به هنگام ذبح حیوان حرام اعلام شده است که ابن عاشور به درستی به آن اشاره کرده است.

تفسیر پیشنهادی آیه: «ما أَهَلَّ الکافرونَ مُتقرِبینَ بهِ لِغیرِ اللهِ»: آنچه را که کافران در موقع ذبح، نامی غیر از نام خدا بر آن جاری سازند و در پی تقرب به غیر خدا باشند.

٤-٤- آیه ﴿وَ لا یحْزُنْكَ الَّذِینَ یسارِعُونَ فِی الْكُفْرِ... ﴾ (آل عمران: ۳/ ۱۷٦).

مشهدی قمی «یسارِعُونَ فِی الْکُفْرِ» را از باب تضمین و به معنای «یقعون فیه سریعا، حرصا علیه» می‌داند، بدین معنی که رفتار منافقان که به سرعت و حریصانه در کفر وارد می‌شوند و در آن فرو می‌روند، تو را غمگین نسازد (مشهدی قمی، ۱۳٦۸، ج۳، ص۲۷۱).

ابن عاشور علت متعدی شدن «یُسارعونَ» با «فی» را وجود استعاره تمثیلیه‌ای می‌داند که در آن رخ داده است، وی در تبیین نحوه اجرای استعاره تمثیلیه مورد ادعای خود می‌گوید: حال کافران در حرص و تلاششان در به فکر انداختن مردم و ادخال شک در دل مؤمنان و در کمین نشستن و منتظر فرصت بودنشان، به حال فردی تشبیه شده است که خواهان به دست آوردن چیزی است، اما فکر از دست دادن آن، وی را به شدت می‌ترساند. ازاین‌رو، با تمام وجود درگیر آن می‌شود و به تعبیری خود را در آن ذوب می‌کند.

بنابراین، فعل با «فی» متعدی شده است تا دلالت بر تمکین کند، نه حصول، چرا که کفر نزد آنان حاصل است، و اگر با «إلی» متعدی شود، چنین فهمیده می‌شود که آنان تا سرحد کفر می‌کوشند و داخل در آن نمی‌شوند[1] (ابن عاشور، ۱٤۲۰، ج۳، ص۲۸۸).

زمخشری (زمخشری، ۱٤۰۷، ج۱، ص٤٤٤)، طبرسی (طبرسی، ۱٤۱۲، ج۱، ص۲۲۲) و آلوسی (آلوسی، ۱٤۱٥، ج۲، ص۳٤٤) همچون مشهدی قمی عبارت فوق را از باب تضمین و به معنای «یَقعونَ فیه سریعاً، حُرصاً علیه» می‌دانند.

برخی مفسران آن را از باب تضمین و به معنی «یُبادرونَ الیهَ» می‌دانند (سمرقندی، ۱٤۱٦، ج۱، ص۲٦۷/ طوسی، بی‌تا، ج۳، ص٥۷).

علامه طباطبایی آن را از باب تضمین و به معنی «یَسرَعونَ و لا یزالُ یَشتدُ سرعتُهم فی الکفرِ» در نظر گرفته است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج٤، ص۷۹).

به نظر می‌رسد، نظر مشهدی قمی مبنی بر وجود تضمین در «یسارِعُونَ فِی الْکُفْرِ» به معنی «یقعون فیه» به دلایل ذیل درست باشد:

الف) «سارع» با «إلی» متعدی می‌شود، همانطور که در آیه ﴿**وَ سَارِعُواْ إِلی مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّکُمْ**﴾ (آل عمران: ۳/ ۱۳۳) و آیات دیگر با «إلی» متعدی شده است، اما در آیه فوق چون «مسارعة» متضمن معنای وقوع است، بنابراین، با حرف «فی» متعدی شده است.

ب) هر چند استعاره تمثیلیه‌ای که ابن عاشور مطرح کرده است، می‌تواند در آیه فوق جاری شود، اما به مفهومی که ابن عاشور درصدد بیان آن است، می‌توان از طریق تضمین و بدون در نظر گرفتن هیأتی[2] که استعاره تمثیلیه آن را اقتضا می‌کند، رسید. با این حال، به فرض وجود استعاره در آیه، استعاره در حرف بهتر از استعاره تمثیلیه مورد ادعای ابن عاشور است.

تفسیر پیشنهادی آیه: رفتار کسانی‌که به سبب حرص، شتابان در کفر فرو می‌روند، تو را غمگین نسازد.

٤-٥- آیه ﴿وَ لا تَأْکُلُوا أَمْوالَهُمْ إِلی أَمْوالِکُمْ﴾ (نساء: ٤ / ۲).

ابن عاشور در این آیه ابتدا «أکل» را استعاره از انتفاع (انتفاعی که مانع از انتفاع دیگران است، مالکیت تام) می‌داند، و می‌گوید: «أکل» قوی‌ترین حالات اختصاص یک چیز به یک شخص است، زیرا شخص در

---

۱. فلذلک عُدِّی بفی الدالةِ علی سرعتِهم سرعة طالب التمکین، لا طالب الحصول، إذ هو حاصل عندهم، و لو عُدی بالی لفَهِمَ منه أنّهم لم یکفروا عند المسارعة.

۲. استعاره تمثیلیه ترکیبی است که در آن هم مشبه و هم مشبهٌبه هیأت هستند.

حالت أکل، شیء را در درون جسم خود فرومی‌برد، به گونه‌ای که دیگر امیدی برای بازگرداندن آن وجود ندارد.

از نظر ابن عاشور، «تَأْكُلُوا» متضمن معنای «تضمّوا» است و برای همین با «إلی» متعدی شده است، یعنی: «لا تَأكُلوها بأن تَضمّوها إلی أموالِکم»: اموال یتیمان را با اضافه کردن به اموالتان نخورید (ابن عاشور، ۱٤۲۰، ج٤، ص٤).

مشهدی قمی نیز «تَأْكُلُوا» را متضمن معنای «تضمّوا» در نظر گرفته است: اموال یتیمان را در حالی که به اموالتان اضافه شده و هر دو را یکسان تلقی می‌کنید، نخورید (مشهدی قمی، ۱۳٦۸، ج۳، ص۳۲۰). برخی از مفسران «إلی» را به معنی «مع» گرفته‌اند (مقاتل بن سلیمان، ۱٤۲۳، ج۱، ۲۷۸/ ابن قتیبه، ۱۳۸٤، ص۳۰۱).

بنابراین، ابن عاشور یکبار «أکل» را از باب استعاره و بار دیگر از باب تضمین می‌داند. با صرف نظر از این موضوع، هر دو مفسر به درستی به وجود تضمین در آیه فوق اشاره کرده‌اند، اما به نظر می‌رسد، مقصود اصلی آیه به درستی تبیین نگردیده است، زیرا گاهی تنها توجه به تضمین و معانی آن نمی‌تواند وافی به مقصود باشد، بلکه برای فهم مقصود اصلی آیه در کنار توجه به تضمین، باید از سیاق آیات و قرائن دیگر کمک گرفت. هیچ‌یک از این دو مفسر به این سؤال پاسخ نداده است که مقصود از اینکه اموال یتیمان را با اضافه کردن به اموالتان نخورید چیست؟ آیا مقصود این است که می‌توانید اموال یتیمان را به تنهایی و جدا از اموال خودتان بخورید؟ پاسخ این است که مقصود آیه، نهی از خوردن مال یتیم توسط ثروتمندان است، «إِلی أَمْوالِكُمْ» قیدی برای احتراز است، یعنی اگر ولی، فقیر باشد، می‌تواند به قدر متعارف و به اندازه حق‌الزحمه‌اش از مال یتیم بخورد چنانکه در آیه دیگر می‌فرماید: ﴿**فَلْيأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ**﴾ (نساء: ٤/ ٦). پس، این نهی، مربوط است به خوردن مال یتیم توسط کسانی که ثروتمند و غنی و صاحب اموال هستند و در آیه ذیل در مورد آنان فرموده است: ﴿**وَ مَنْ كانَ غَنِيا فَلْيسْتَعْفِفْ**﴾ (نساء: ٤/ ٦). مقصود خداوند این نیست که اگر فردی مال خود را با مال یتیم مخلوط نکند و هر کدام را جداگانه مصرف کند، پس جایز است (ابو حیان، ۱٤۲۰، ج۳، ص۵۰۲).

بنابراین، با اینکه هر دو مفسر به درستی به وجود تضمین در آیه فوق اشاره کرده‌اند، اما نتوانسته‌اند مفهوم اصلی آیه را منتقل کنند، زیرا از توجه به سیاق آیات غافل بوده‌اند.

٤-٦- آیه ﴿يا أَيهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يحِبُّهُمْ وَ يحِبُّونَهُ أَذِلَّةٍ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى الْكافِرِينَ... ﴾ (مائده: ۵/ ٥٤).

از نظر مشهدی قمی، کاربرد «أَذِلَّةٍ» با «عَلی» در عبارت «أَذِلَّةٍ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ»، یا برای تضمین معنای «حنوّ و عطف» است، یعنی «عاطفین علیهم، متذلّلین لهم»: بر آنان مهربانی می‌کنند و نسبت به آنان فروتن‌اند و یا برای بیان این نکته است که آنان با وجود اینکه نسبت به مؤمنان از جایگاه بلندی برخوردارند، ولی نسبت به آنان فروتنی می‌کنند و یا اینکه، حرف «عَلی» به جهت صنعت مشاکله با «عَلی» در «عَلَى الْكافِرِينَ» ذکر شده است (مشهدی قمی، ۱۳٦۸، ج٤، ص۱٤۲).

مفسران دیگری همچون زمخشری و طبرسی نیز به وجود تضمین در عبارت فوق معتقدند(زمخشری، ١٤٠٧، ج١، ص٣٢١/ طبرسی، ١٤١٢، ج١، ص٣٣٧).

از دیدگاه ابن عاشور، «أَذِلَّةٍ» جمع ذلیل است و «ذلّ» با ضم ذال و کسر آن، به معنی خواری و طاعت‌پذیری است و متضاد «عزّ» است ﴿وَ لَقَدْ نَصَرَكُمُ اللَّهُ بِبَدْرٍ وَ أَنْتُمْ أَذِلَّةٌ﴾ (آل عمران: ٣/ ١٢٣). «ذلّ» مجازاً به نرم‌خویی و تواضع دلالت می‌کند: ﴿وَ اخْفِضْ لَهُما جَناحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ﴾ (إسراء: ١٧/ ٢٤). در آیه مورد بحث نیز، «ذلّ» مجازاً به معنای نرم‌خویی و نیک‌سیرتی و شدت رحمت است و برای همین عبارت «عَلَى الْمُؤْمِنِينَ» بدان تعلق یافته است.

ابن عاشور علت متعدی شدن «أَذِلَّةٍ» به حرف «عَلی» را وجود مجاز (استعاره مصرحه تبعیه) در آن می‌داند که به معنی تواضع و لین الجانب است. وی در ادامه، «أَذِلَّةٍ» را متضمن معنای «مشفقین، حانین» ذکر می‌کند و علت تعدی با حرف «عَلی» را وجود تضمین در آن می‌داند (ابن عاشور، ١٤٢٠، ج٥، ص١٣٦).

اعتقاد به وجود مجاز به صورت مستقل و در کنار تضمین، نظر ابن عاشور را با اندکی اضطراب مواجه کرده است، زیرا معنایی که از طریق تضمین حاصل می‌شود، خود، معنای مجازی و ثانویه است، و دیگر ضرورتی به اعتقاد به وجود مجاز به صورت مستقل نیست.

تفسیر پیشنهادی آیه: «عاطفین علیهم، متذلّلین لهم»: اینان نسبت به مؤمنان مهربان و فروتن هستند.

٤-٧- آیه ﴿أَلَمْ يعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ هُوَ يقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِه... ﴾ (توبه: ٩ / ١٠٤).

ابن عاشور معتقد است فعل«يقْبَلُ» به جای حرف «مِن» با «عَنْ» متعدی شده و متضمن معنای تجاوز است، بدین معنی که خدا افزون بر قبول توبه آنها، از اعمالشان در می‌گذرد و از آنها چشم پوشی می‌کند (ابن عاشور، ١٤٢٠، ج٦، ص٣٠٨).

مشهدی قمی نیز متعدی شدن «يقْبَلُ» با حرف «عَنْ» را به جهت تضمین معنای «يتجاوز» می‌داند (مشهدی قمی، ١٣٦٨، ج٥، ص٥٣١)، اما در تفسیر خود به معانی هر دو فعل اشاره نکرده است.

مفسرانی چون زمخشری (زمخشری، ١٤٠٧، ج٢، ص٣٠٩)، طبرسی(طبرسی، ١٣٧٢، ج٥، ص١٠٤) و علامه طباطبایی (طباطبایی، ١٣٩٠، ج٩، ص٣٧٨) اعتقادی به تضمین در عبارت فوق ندارند.

به نظر می‌رسد، قول کسانی که به تضمین معتقدند، بهتر است، چون اولاً، طبق بررسی و تحقیق هیچ‌کدام از فرهنگ لغت‌های «مقاییس اللغه»، «قاموس المحیط» و «الصحاح»، فعل «يقبل» را با حرف «عن» به کار نبرده‌اند و ثانیاً، با اعتقاد به تضمین، معنای هر دو فعل «يقبل» و «يتجاوز» لحاظ، و مفهوم بیشتری به دست می‌آید:

«هُوَ يقْبَلُ التَّوْبَةَ متجاوزاً عَنْ (اعمال) عِبَادِهِ»: او توبه را می‌پذیرد و از اعمال (بد) بندگانش در می‌گذرد.

بنابراین، هر دو مفسر به وجود تضمین در آیه اشاره کرده‌اند، اما ابن عاشور در انتقال معانی نهفته در تضمین موفق عمل کرده است.

٤-٨- آیه ﴿فلَمَّا سَمِعَتْ بِمَكْرِهِنَّ أَرْسَلَتْ إِلَيهِنَّ وَ أَعْتَدَتْ لَهُنَّ مُتَّكَأً وَ آتَتْ كُلَّ وَاحِدَةٍ مِّنْهُنَّ سِكِّينًا وَ قَالَتِ اخْرُجْ عَلَيهِنَّ... ﴾ (یوسف: ۱۲ / ۳۱).

در آیه فوق دو شاهد مثال برای تضمین وجود دارد: «سَمِعَتْ بِمَكْرِهِنَّ» و «اخْرُجْ عَلَيهِنَّ». ابن عاشور و مشهدی قمی و مفسران دیگری همچون زمخشری، طبرسی و علامه، به وجود تضمین در شاهد مثال اول اشاره‌ای نکرده‌اند و از میان مفسران معاصر، تنها صاحب «تفسیر راهنما» سمعت را متضمن معنای «علمت» می‌داند و می‌گوید: فعل «سمع» متعدی است و نیازی به حرف (باء) برای تعدیه ندارد. بنابراین، در «سَمِعَتْ بِمَكْرِهِنَّ» معنای «علمت» اشراب شده است. ازاین‌رو، مفاد آن چنین می‌شود: زلیخا به مکر زنان آگاه شد و این آگاهی از طریق خبرهایی بود که برای او نقل می‌شد (هاشمی رفسنجانی، ۱۳۸٦، ج۸، ص۲۹٤).

ابن عاشور درباره شاهد مثال دوم معتقد است که عبارت «اخْرُجْ عَلَيهِنَّ» می‌رساند که یوسف (ع) در اطاق دیگری بوده و بدون اجازه زلیخا بر وی وارد نمی‌شده است. وی می‌گوید: فعل «اخْرُجْ» با حرف جر «علی» متعدی شده، چون متضمن معنای «أدخل» است، زیرا هدف زلیخا، صرفاً خارج شدن یوسف از اطاقِ خود نبوده است، بلکه مقصود، وارد شدن یوسف (ع) بر محفل زنان نیز هست (ابن عاشور، ۱٤۲۰، ج۱۲، ص٥٥).

مشهدی قمی و مفسرانی همچون طبرسی، زمخشری و علامه طباطبایی از وجود تضمین در عبارت «اخْرُجْ عَلَيهِنَّ» سخنی نگفته‌اند و عبارت را به همان معنای ظاهری تفسیر کرده‌اند.

ابن عاشور تنها مفسری است که به وجود تضمین در عبارت فوق معتقد است و به نظر می‌رسد نظر وی به صواب نزدیک‌تر است، زیرا با فعل «اخْرُجْ»، خارج‌شدن یوسف از اطاق داخلی، و با لفظ «عَلی» که خواهان فعل «ادخل» است، وارد شدن یوسف (ع) بر زنان قصد شده است. این رأی ضمن جلوگیری از تشتت آراء، جامع همه آنهاست. ضمن اینکه با بررسی و تحقیق در فرهنگ لغت‌های «مقاییس اللغة» (ابن فارس، ۱۳۸۷، ج۲، ص۱۷٥)، «القاموس المحیط» (فیروز آبادی، ۲۰۱۲، ص۱۸٥) و «الصحاح» (جوهری، ۲۰۰۸، ص۳۱۱)، کاربرد خرج با «عَلَی» دیده نشد.

بنابراین، اگرچه ابن عاشور به درستی به تضمین در آیه فوق اشاره کرده، ولی معنای نهفته در تضمین را به‌طور کامل تبیین نکرده است.

تفسیر پیشنهادی آیه: «اُخرج داخلاً علیهن»: (از اطاق خود) بیرون آی و به ایشان وارد شو.

٤-٩- آیه ﴿فَإِذا جاءَ وَعْدُ أُولاهُما بَعَثْنا عَلَيكُمْ عِباداً لَنا أُولِی بَأْسٍ شَدِيدٍ... ﴾ (إسراء: ۱۷ / ٥).

از نظر ابن عاشور، «بَعَثْنا» به جهت تضمین معنای تسلیط با حرف استعلای «علی» متعدی شده است؛ مثل آیه ﴿لَيبْعَثَنَّ عَلَيهِمْ إِلی يوْمِ الْقِيامَةِ مَنْ يسُومُهُمْ سُوءَ الْعَذابِ﴾ (اعراف: ۷/ ۱٦۷) (ابن عاشور، ۱٤۲۰، ج١٤، ص۲٥). مشهدی قمی «بَعَثْنا» را از مصادیق تضمین نمی‌داند.

در کتاب‌های «التفسیر الکبیر» (طبرانی، ۲۰۰۸، ج٤، ص۹٦)، «مجمع البیان» (طبرسی، ۱۳۷۲، ج٦، ص٦۱٥)، «الکشاف» (زمخشری، ۱٤۰۷، ج۲، ص٦٤۹) نیز «بَعَثْنا» به معنای «سلطنا» آمده است.

صاحب «تفسیر المیزان» (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج۱۳، ص۳۹) «بَعَثْنا عَلَیکُمْ» را به معنی «أنهضناهم و أرسلناهم إلیکم لیذلّوکم و ینتقموا منکم؛ آنان را به سوی شما فرستادیم تا شما را خوار کنند و از شما انتقام بگیرند»، تفسیر می‌کند. ازاین‌رو، ظاهراً وی نیز «بَعَثْنا» را از مصادیق تضمین نمی‌داند و «بعث» را به معنی «إنهض» و «إرسل» تفسیر می‌کند، وی عبارت «أُولِی بَأْسٍ شَدِیدٍ» را دلیلی بر هدف بعث (انتقام و خوار کردن) قلمداد می‌کند.

به نظر می‌رسد، قول ابن عاشور و مفسرانی که «بَعَثْنا» را متضمن معنای «سلطنا» می‌دانند، به دلایل زیر درست باشد:

اولاً، «بعث» با «إلی» متعدی می‌شود و «سلط» با «علی» که بیانگر این است که «بعث» به معنای «سلط» به‌کار رفته است، «فلان مسلَّطٌ علی بنی فلان» (ابن درید، ١٤٢٦، ج٢، ص١٧٨)؛

ثانیاً، عبارت «أُولِی بَأْسٍ شَدِیدٍ: سخت نیرومند» با «سلطنا: مسلط کردیم» تناسب معنایی بیشتری دارد؛

ثالثاً، سیاق آیاتی که این عبارت در آنها به کار رفته، مؤید معنای تسلیط است، مثل آیه ﴿**وَ إِذْ تَأَذَّنَ رَبُّکَ لَیبْعَثَنَّ عَلَیهِمْ إِلی یوْمِ الْقِیامَةِ مَنْ یسُومُهُمْ سُوءَ الْعَذابِ**﴾ (اعراف: ٧/ ١٦٧) و «لَیبْعَثَنَّ عَلَیهِمْ» به معنای «لیسلطنّ علیهم» است (زمخشری، ١٤٠٧، ج٢، ص١٧٤). تقدیر عبارت در آیه شاهد مثال چنین است: « لَیبْعَثَنَّ من یسومُهم سوءَ العَذابِ مُسلطینَ علیهِم الی یومِ القیامةِ»: کسانی را بر آنان می‌گماریم درحالی‌که تا روز قیامت بر آنان مسلط هستند.

بنابراین، برخلاف مشهدی قمی، ابن عاشور به درستی به وجود تضمین در «بَعَثْنا» اشاره و معنای نهفته در آن را منتقل کرده است.

مفهوم آیه طبق نظر ابن عاشور: «بَعَثْنا عَلَیکُمْ عِباداً لَنا أُولِی بَأْسٍ شَدِیدٍ مُسَلَّطین»: بندگانی از خود را که سخت نیرومندند بر شما می‌گماریم درحالی‌که بر شما مسلط هستند.

٤-١٠- آیه ﴿وَ کَمْ أَهْلَکْنا مِنْ قَرْیةٍ بَطِرَتْ مَعِیشَتَها... ﴾ (قصص: ٢٨ / ٥٨).

در این آیه، مشهدی قمی تنها به ذکر قول‌های مختلف درباره نصب «مَعِیشَتَها» اکتفا کرده و یکی از احتمالات را تضمین دانسته است، بدون اینکه قولی را بر دیگری ترجیح دهد. وی می‌گوید: «مَعِیشَتَها» یا منصوب به نزع خافض است یا مضاف‌الیه است که مضاف آن (زمان) حذف شده است و یا مفعول می‌باشد که بر این اساس، «بَطِرَتْ» متضمن معنای «کفرت» شده است (مشهدی قمی، ١٣٦٨، ج١٠، ص٨٧).

از دیدگاه ابن عاشور، «بَطِر» به معنی «تَکَبَر»، لازم و از باب فَرِح است و به جهت تضمن معنای «کفرت»، «مَعِیشَتَها» را منصوب کرده است، زیرا تکبر مستلزم عدم اعتراف به نعمت‌هایی است که به فرد سپرده می‌شود. مراد از(معیشة)، حالة العیش(حالت خوش زندگی، نعمت‌های زندگی) است که مضاف حذف شده و سیاق آیه بدان دلالت می‌کند. از لفظ «بَطِرَتْ» فهمیده می‌شود که حالت خوش زندگی، یعنی امنیت و روزی مراد است (ابن عاشور، ١٤٢٠، ج٢٠، ص٨٣). بنابراین، مفهوم آیه در نظر ابن عاشور، نادیده گرفتن نعمت‌های زندگی است.

برخلاف مشهدی قمی که تنها به ذکر قول‌های مختلف بدون ترجیح قولی بر دیگری اکتفاء کرده، ابن عاشور با اینکه به درستی به تضمین اشاره کرده، اما نتوانسته است بلاغت و معانی موجود در تضمین را که جمع هر دو معنای «کفرت» و «بَطِرَتْ» است، منتقل کند.

تفسیر پیشنهادی (۱): بَطِرَت کافرةً علی نِعمةِ عَیشِها، أی حالةِ الأمنِ و الرِّزقِ: چه بسیار (اهل) قریه‌ای که تکبر ورزیدند در حالی که نعمت زندگی (امنیت و روزی) را نادیده گرفتند.

تفسیر پیشنهادی (۲): چه بسیار اهل قریه‌ای که تکبر ورزیدند و قدر نعمت زندگی (امنیت و روزی) را ندانستند.

٤-١١- آیه ﴿فَإِذا رَكِبُوا فِي الْفُلْكِ دَعَوُا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ فَلَمَّا نَجَّاهُمْ إِلَى الْبَرِّ إِذا هُمْ يشْرِكُونَ﴾ (عنکبوت: ۲۹/ ٦٥).

شواهد مثال در این آیه، عبارت‌های «رَكِبُوا فِي الْفُلْكِ» و «نَجَّاهُمْ إِلَى الْبَرِّ» است. مشهدی قمی به وجود تضمین در این دو مورد اشاره‌ای نکرده است.

ابن عاشور تنها به وجود تضمین در عبارت دوم معتقد است. وی می‌گوید: «نَجَّاهُمْ إِلَى الْبَرِّ» با حرف «إلی» متعدی شده، چون «نَجَّاکُمْ» متضمن معنی «أبلغکم» و «أوصلکم» است (ابن عاشور، ١٤٢٠، ج١٤، ص١٢٧).

از میان مفسران مشهوری همچون طوسی، طبرسی و زمخشری تنها طباطبایی عبارت اول را از باب تضمین دانسته و چنین می‌نویسد: «رکوب» به معنای نشستن بر بالای چیزی است که حرکت داشته باشد و این کلمه خود به خود متعدی می‌شود و احتیاج به هیچ‌یك از حروف تعدیه ندارد و اگر در آیه مورد بحث با حرف «فی» متعدی شده، بدان جهت است که سوار کشتی شدن نوعی استقرار گرفتن یا چیزی مانند آن را متضمن است و معنای آیه این است که چون با استقرار در کشتی سوار بر آن می‌شوند و یا چون در کشتی مستقر می‌شوند در حالی که سوار برآنند، خدای را به خلوص می‌خوانند (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج١٦، ص١٥٠).

طوسی، زمخشری، طبرسی و طباطبایی به وجود تضمین در «نَجَّاهُمْ إِلَى الْبَرِّ» اشاره‌ای نکرده‌اند.

به نظر می‌رسد، رأی طباطبایی نسبت به وجود تضمین در شاهد مثال اول و همچنین، رأی ابن عاشور نسبت به وجود تضمین در شاهد مثال دوم درست باشد، به این دلیل که واژه‌شناسان معروف هر دو فعل را متعدی بنفسه و یک مفعولی می‌دانند، از جمله فیروزآبادی که می‌گوید: «نَجَا نَجواً و نَجاءً و نَجاةً و نَجايَةً: خَلَصَ، كَنَجَّى و استَنجَى، و أنجاهُ اللهُ و نَجَّاهُ» (فیروز آبادی، ۲۰۱۲، ص١١٩٦). همچنین، درباره «رکب» گفته است: «رکب: رکبَه، كَسَمِعَه، رکوباً و مرکباً: أی علاه» (همان، ص٥٢٥).

با اینکه ابن عاشور به وجود تضمین در عبارت دوم به درستی اشاره کرده است، اما به خوبی نتوانسته معنای هر دو فعل را که غرض بلاغی تضمین است، منتقل کند.

تفسیر پیشنهادی (۱): «فَلَمَّا نَجاّهُم (من الغرقِ) مُبلغیهِم الی البَرِّ»: وقتی آنان را با رساندن به ساحل، از غرق شدن نجات داد.

تفسیرپیشنهادی (۲): وقتی آنان را از غرق شدن نجات داده و به ساحل رساند.

٤-۱۲- آیه ﴿قالَ یا لَیتَ قَوْمِی یعْلَمُونَ * بِما غَفَرَ لِی رَبِّی وَ جَعَلَنِی مِنَ الْمُکْرَمِینَ﴾ (یس: ۳٦/ ۲٦-۲۷).

از نظر ابن عاشور، ورود (باء) بر سر مفعول «یعْلَمُونَ» مشعربه این نکته است که «یعْلَمُونَ» متضمن معنای «یخبرون» است. وی می‌گوید: چون آن مرد مؤمن امیدی نداشت که قوم وی از طریق برهان و استدلال، علم به بخشوده شدن و جایگاه وی پیدا کنند (ابن عاشور، ۱٤۲۰، ج۲۲، ص۲۱۸). بنابراین، تمنا کرد که ای کاش قوم وی به نوعی از حال وی خبردار می‌شدند.

مفهوم آیه نزد ابن عاشور: ای کاش قوم من با خبردار شدن از حال من می‌دانستند که... .

مشهدی قمی و مفسران دیگری همچون علامه طباطبایی، زمخشری و طبرسی به وجود تضمین در این آیه اشاره‌ای نکرده‌اند.

به نظر می‌رسد، در آیه تضمینی وجود نداشته باشد، به این دلیل که «علم» هم متعدی به کار می‌رود و هم لازم، و در صورتی که لازم باشد با حرف جر (باء) متعدی می‌شود: «عَلِمَه: عَرَفَه و عَلِمَ به کَسَمِعَ: شَعَرَ»: به آن آگاه شد و آن را درک کرد (فیروزآبادی، ۲۰۱۲، ص۸۷۰). ازاین‌رو، در آیه فوق علم لازم بوده و سپس، با حرف جر (باء) متعدی شده است.

٤-۱۳- آیه ﴿فَلَمَّا رَأَوْهُ زُلْفَةً سِیئَتْ وُجُوهُ الَّذِینَ کَفَرُوا وَ قِیلَ هَذَا الَّذِی کُنتُم بِهِ تَدَّعُونَ﴾ (ملک: ٦۷/ ۲۷).

ابن عاشور معتقد است که «بِهِ» متعلق به «تَدَّعُونَ» است، چون متضمن معنای «تکذبون» است، زیرا اگر عاملی معنای عامل دیگری را در بر بگیرد، معمولِ عامل مذکور، حذف، و معمولِ عامل محذوف، ذکر می‌شود تا مذکور بر محذوف دلالت کند و این خود، نوعی از ایجاز است (ابن عاشور، ۱٤۲۰، ج۲۹، ص۵۰).

مفهوم آیه طبق رأی ابن عاشور: این همان چیزی است که آن را تکذیب می‌کردید.

مشهدی قمی به وجود صنعت تضمین در تدعون اشاره‌ای نمی‌کند. وی می‌گوید: اگر «تَدَّعُونَ» از ریشه «الدّعاء» باشد، به معنای «تطلبون»، «تستعجلون» و یا «تفتعلون» است، یعنی این همان چیزی است که آن را می‌خواستید یا نسبت به آن عجله می‌کردید، یا آن را دروغ می دانستید. ولی اگر از ریشه «الدّعوی» باشد، به معنای «تدّعون أن لا بعث» خواهد بود، یعنی این همان قیامتی است که ادعا می‌کردید بر پا نخواهد شد.

بعضی از علمای لغت گفته‌اند: «تدعون» بدون تشدید دال و «تدَّعون» با تشدید، هر دو به یك معنا است، مثل دو کلمه «تدخرون» بدون تشدید و «تدَّخرون» با تشدید و معنای جمله این است که به ایشان گفته می‌شود: این عذاب که می‌بینید همان وعده‌ای است که به شما دادند و شما همواره می‌پرسیدید: پس آن قیامت و عذاب چه وقت است و با گفتن «مَتی هذَا الْوَعْدُ»، در آمدنش عجله می‌کردید (طبرسی، ۱۳۷۲، ج۱۰، ص۳۲۹).

به نظر می‌رسد، رأی مشهدی قمی مبنی بر عدم وجود تضمین در آیه شریفه درست باشد، سیاق آیات و عبارت «مَتی هذَا الْوَعْدُ» مؤید این رأی است.

نتیجه‌گیری

هدف از شناخت و بکارگیری تضمین در آیات قرآن رسیدن به معنای ثانویه در کنار معنای اولیه است، اما گاهی مفسران این نکته را نادیده گرفته و تنها به شناخت تضمین در آیات قرآن اکتفا کرده‌اند. همین امر به اختلاف و نابسامانی در فهم معنای قرآن منجر شده است. در نمونه‌هایی از آیات قرآن که در این تحقیق انتخاب شده است، این مسأله به وضوح دیده می‌شود به‌گونه‌ای که هر دو مفسر مورد مطالعه به ندرت توانسته‌اند معنای مجازی و ثانویه تضمین را که غرض بلاغی تضمین است، منتقل کنند، با این تفاوت که ابن عاشور در شناخت جایگاه‌های تضمین موفق عمل کرده است، هرچند که گاهی نتوانسته بین تضمین و مباحث بلاغی دیگر، از جمله مجاز و استعاره تمییز قائل شود و این دو را در هم آمیخته است.

اما مشهدی قمی با اینکه نسبت به ابن عاشور مجال کمتری به تضمین در تفسیر خود داده و کمتر بدان پرداخته، اما توانسته است چارچوب مشخصی از تضمین در تفسیر خود ارائه دهد. همین امر باعث شده که تفسیر وی از این منظر از یک نظم و انسجام خاصی برخوردار شود. با این حال، وی همچون ابن عاشور در انتقال معانی نهفته در تضمین ناموفق بوده است.

منابع و مآخذ

- ***قرآن کریم***

۱. آلوسی، محمود بن عبد الله؛ ***روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی***؛ بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱٤۱٥ ق.

۲. ابن اثیر، ضیاء الدین نصرالله؛ ***المثل السائر فی ادب الکاتب والشاعر***؛ قاهره: الحلبی، ۱۳٥۹ ق.

۳. ابن خطیب قزوینی، محمد بن عبد الرحمن؛ ***تلخیص المفتاح***؛ به کوشش عبد الرحمن البرقوقی، مصر: بی‌نا، ۱۹۰٤ م.

٤. ابن درید، ابوبکر محمد بن الحسن؛ ***جمهرة اللغة***؛ تعلیق: ابراهیم شمس‌الدین، بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱٤۲٦ ق.

٥. ابن عاشور، محمد بن طاهر؛ ***تفسیر التحریر و التنویر المعروف بتفسیر ابن عاشور***؛ بیروت: مؤسسة التاریخ العربی، ۱٤۲۰ ق.

٦. ابن‌فارس، ابوالحسین احمد؛ ***معجم مقاییس اللغة***؛ به کوشش سعیدرضا علی عسکری؛ حیدر مسجدی، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۷ش.

۷. ابن قتیبه، عبد الله بن مسلم؛ ، ***تفسیر غریب القرآن (ابن قتیبة)***؛ شارح: ابراهیم محمد رمضان، بیروت: دار و مکتبة الهلال، ۱٤۱۱ ق.

۸. ابن قیم الجوزی، محمد بن ابی بکر؛ ***بدائع الفوائد***، به کوشش هشام عبدالعزیز عطا؛ عادل عبدالحمید العدوی؛ اشرف احمد، مکه: مکتبة مصطفی الباز، ۱۹۹٦ م.

۹. ابن منظور، محمد بن مکرم؛ ***لسان العرب***؛ بیروت: دار صادر، ۱۹٦۷ م.

۱۰. ابن هائم، احمد بن محمد؛ ***التبیان فی تفسیر غریب القرآن***؛ به کوشش محمد عبد الباقی، بیروت: دار الغرب الإسلامی، ۱٤۲۳ ق.

۱۱. ابن هشام، عبد الله بن یوسف؛ ***أوضح المسالک***، چ٦، ریاض: مطبوعات جامعة الامام، ۱۳۹٤ ق.

۱۲. ــــــــــــــــ؛ ***مغنی اللبیب عن کتب الاعاریب***؛ به کوشش مازن المبارک؛ حمد الله محمدعلی، چ٦، دمشق: دارالفکر، ۱۹۸٥ م.

۱۳. ابو حیان، محمد بن یوسف؛ ***البحر المحیط فی التفسیر***؛ به کوشش جمیل صدقی‌محمد، بیروت: دارالفکر، ۱٤۲۰ ق.

۱٤. ابو عبیده، معمر بن مثنی؛ ***مجاز القرآن***؛ به کوشش فؤاد سزگین، قاهره: مکتبة الخانجی، ۱۳۸۱ ق.

۱٥. الازهری، خالد بن عبد الله؛ ***شرح التصریح علی التوضیح***؛ بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱٤۲۱ ق.

۱٦. بابعیر، عبد الله صالح؛ ***ظاهرة النیابة فی العربیة***؛ کلیة الاداب: الجامعة المستنصریة، بغداد (اطروحة دکتوراة)، ۱۹۹۷ م.

۱۷. جوهری، اسماعیل بن حماد؛ ***معجم الصحاح***؛ به کوشش مامون شیحا خلیل، چ۳، بیروت: دار المعرفة، ۲۰۰۸ م.

۱۸. حسن، عباس؛ ***النحو الوافی***؛ چ٤، قاهره: دار المعارف، ۱۹٦٥ م.

۱۹. حقی برسوی، اسماعیل بن مصطفی؛ ***تفسیر روح البیان***؛ بیروت: دارالفکر، بی‌تا.

۲۰. راغب اصفهانی، حسین بن محمد؛ ***مفردات ألفاظ القرآن***؛ به کوشش صفوان عدنان داوودی، بیروت: دار الشامیة، ۱٤۱۲ ق.

۲۱. زرکشی، محمدبن‌عبدالله؛ ***البرهان فی علوم القرآن***؛ به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره: بی‌نا، ۱۹۵۷ م.
۲۲. زمخشری، محمود بن عمر؛ ***الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الأقاویل فی وجوه التأویل***؛ تصحیح: مصطفی حسین احمد، چ۳، بیروت: دار الکتاب العربی، ۱٤۰۷ ق.
۲۳. سمرقندی، نصر بن محمد؛ ***تفسیر سمرقندی معروف به بحر العلوم***؛ بیروت: دار الفکر، ۱٤۱٦ ق.
۲٤. سیوطی، عبد الرحمن بن ابی بکر؛ ***تفسسیر الجلالین (نیمه اول تفسیر)***؛ بیروت: موسسة النور للمطبوعات، ۱٤۱٦ ق.
۲۵. طباطبایی، محمدحسین؛ ***المیزان فی تفسیر القرآن***؛ چ۳، بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، ۱۳۹۰ ق.
۲٦. طبرانی، سلیمان بن احمد؛ ***التفسیر الکبیر، تفسیر القرآن العظیم***؛ اربد: دارالکتاب الثقافی، ۲۰۰۸ م.
۲۷. طبرسی، فضل بن حسن؛ ***مجمع البیان فی تفسیر القرآن***؛ تصحیح: فضل‌الله یزدی طباطبایی؛ هاشم رسولی، چ۳، تهران: نشرناصر، ۱۳۷۲ ش.
۲۸. ـــــــــــــــ؛ ***تفسیر جوامع الجامع***؛ تصحیح: ابو القاسم گرجی، قم: حوزه علمیه، ۱٤۱۲ ق.
۲۹. طبری، محمد بن جریر؛ ***جامع البیان فی تفسیر القرآن***؛ بیروت: دار المعرفة، ۱٤۱۲ ق.
۳۰. طوسی، محمد بن حسن؛ ***التبیان فی تفسیر القرآن***؛ تصحیح: احمد حبیب عاملی، بیروت: دار إحیاء التراث العربی، بی‌تا.
۳۱. فاضل، محمد ندیم؛ ***التضمین النحوی فی القرآن الکریم***؛ مدینه: مکتبة دار الزمان، ۲۰۰۵ م.
۳۲. فیروزآبادی، محمد بن یعقوب؛ ***القاموس المحیط***؛ تصحیح: ابراهیم شمس الدین، بیروت: شرکة الاعلمی للمطبوعات، ۲۰۱۲ م.
۳۳. کاشانی، فتح الله بن شکرالله؛ ***زبدة التفاسیر***؛ قم: موسسة المعارف الاسلامیة، ۱٤۲۳ ق.
۳٤. مشهدی قمی، محمد بن محمدرضا؛ ***تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب***؛ به کوشش حسین درگاهی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳٦۸ ش.
۳۵. مقاتل بن سلیمان؛ ***تفسیر مقاتل بن سلیمان***؛ به کوشش عبدالله محمود شحاته، بیروت: دارإحیاء التراث العربی، ۱٤۲۳ ق.
۳٦. مکی بن حموش، ابومحمد؛ ***مشکل اعراب القرآن***؛ چ۳، بیروت: دار الیمامة، ۱٤۲۳ ق.
۳۷. هاشمی رفسنجانی، علی اکبر؛ ***تفسیر راهنما***؛ قم: بوستان کتاب، ۱۳۸٦ ش.